

O Universal e o Particular: As Formações Sócioreligiosas da Amazônia Indígena e suas Transformações Históricas

Robin M. Wright

Ao refletir sobre um possível tema para esta aula, resolvi tentar sintetizar a minha pesquisa e publicações das últimas três décadas sobre as tradições religiosas dos povos indígenas da Amazônia e abstrair desse material – mesmo de modo preliminar – um modelo teórico que procura fazer sentido na diversidade dos processos religiosos que tenho estudado: em particular, o profetismo, a indigenização do cristianismo, e as relações entre espíritos e humanos, especialmente nas tradições dos povos de língua aruak. Espero poder mostrar como essa pesquisa vem procurando forjar um diálogo consistente entre a Antropologia e os Estudos da Religião.

As pesquisas antropológicas recentes sobre as vidas sociais e religiosas dos povos indígenas das Terras Baixas sul-americanas ressaltam, por um lado, a importância das dimensões estética e emocional, ambas intimamente vinculadas aos saberes e valores morais, nos quais há um ideal explícito de “convivialidade harmoniosa”, ou seja, um esforço ponderado de promover uma ética de compartilhamento e generosidade com os parentes. Este ideal, por outro lado, implica uma luta constante, uma “síndrome de Sísifo”, em que cada esforço de estabelecer o ideal de harmonia esbarra em forças que impedem sua realização – tais como a feitiçaria, a violência física ou simbólica, e outras formas de conflito. Portanto, temos de fato dois modelos propostos para compreender as vidas sociais e religiosas das sociedades indígenas amazônicas: um seria a chamada “economia moral de intimidade”, em que as sociedades procuram estabelecer a convivialidade harmoniosa entre grupos de parentes consangüíneos; o outro modelo seria a “economia simbólica de alteridade” que enfatiza a categoria social de afinidade como fonte potencial de conflito e como uma força atuante em processos sociais e religiosos, concentrando as análises em processos de troca simbólica tais como guerra e canibalismo, predação, caça, xamanismo, e ritos funerários. Essas tendências não são necessariamente exclusivas, e um expoente da primeira escola encontrou ambos os

idiomas sócio-religiosos, diferencialmente definidos em termos morais, em um único grupo: os Amuesha da Amazônia peruana ao leste.

Ao mesmo tempo, o material etnográfico da Amazônia mostra como as condições ecológicas em alguma medida moldam a dialética entre a “violência predatória” e a “convivialidade harmoniosa” nos grupos. O ciclo distintivo das estações alternantes de seca e chuva se mostra importante para uma alternância entre formas de socialidade: a “dispersão” durante a estação seca por um lado (uma espécie de “atomização” social, ou movimento centrífugo, quando pequenos grupos autônomos permanecem fora da aldeia principal para caçar, colher, pescar e plantar roças), e, por outro, a “concentração”, ou movimento centrípeto durante a estação chuvosa (quando a comunidade inteira está reunida na aldeia, com o término do plantio das roças novas e a colheita nas roças do ano anterior). Ambas situações ecológicas básicas propiciam não somente atividades econômicas diferentes, mas relações políticas e atividades rituais distintas. Em princípio, os períodos de dispersão enfatizam a violência predatória, enquanto os períodos de concentração, a convivialidade harmoniosa. Digo em princípio, pois paradoxalmente o inverso possa também ser verdadeiro: a convivialidade intensa (ou movimentos centrípetos) pode produzir situações conflituosas ou celebrar a violência predatória (rituais de guerra), enquanto a dispersão em grupos autônomos possa temporariamente suspender os regimes restritivos de parentesco e celebrar a convivialidade harmoniosa com categorias de ‘outra’ gente (tais como os afins). De todo modo, interessa entender como essas duas formas de socialidade/religiosidade se articulam com as atividades ecológicas, e também com a história.

Ora, todas as sociedades amazônicas, devemos reconhecer, têm sofrido transformações tão severas, muitas vezes catastróficas, desde pelo menos o começo do regime colonial (epidemias, colapso demográfico, atrocidades), que é difícil imaginar como poderiam não ter deixado marcas profundas e estruturais nos processos cosmológicos e sócio-religiosos dos povos indígenas. Assim, o que se chama “relações de predação” e a “convivialidade harmoniosa”, devem ser pensadas em relação íntima com as realidades históricas de violência colonial e as suas estruturas sociais.

Então, como podemos compreender a dialética de harmonia e predação, a dispersão e a concentração, levando em consideração as transformações históricas e

ecológicas? Sugiro que incluamos ambas dialéticas em um único modelo constituído pela oposição complementar entre duas formações sócio-religiosas: uma que podemos chamar de **‘particularista’**; e a outra, **‘universalista’**. Quero esclarecer que estou utilizando estes termos de modo diferente do que foi utilizado desde Weber, pois estou argumentando que ambas as formações sejam inerentes às sociedades amazônicas, sendo que ambas podem ser discernidas em suas articulações com circunstâncias históricas e ecológicas externas. Isto é, essas formações são generativas de, e influenciadas por, dinâmicas históricas; as circunstâncias históricas podem intensificar – ou exacerbar – uma ou outra formação. Ambas necessariamente envolvem as relações entre os humanos e a natureza, tal como são definidos pelas cosmologias indígenas. Examinemos cada uma dessas formações mais de perto.

As formações sócio-religiosas particularistas são marcadas, no nível social, pela ênfase nos laços locais de parentesco, conflitos com grupos de afins ou considerados ‘não-parentes’, e na mediação com os recursos espirituais e naturais. Do mesmo modo, no nível religioso, as cosmologias das sociedades agrícolas tradicionais da floresta tropical são marcadas pela violência (ritual) *geradora-de-vida*. A idéia-chave nessas cosmologias é a centralidade da morte e da regeneração, em atos violentos, por exemplo, no motivo comum da divindade ou ser primordial morto e desmembrado, cujo corpo é a fonte de importantes plantas cultivadas. Esse ato de morte e desmembramento é periodicamente re-encenado em rituais. Tal ideologia explica rituais como a caça-de-cabeças e o canibalismo, mas também a pesca, a caça, e o plantio – todos reiterações do ato primordial de matar. Traduzindo essas idéias para a teoria etnológica contemporânea, esperar-se-ia que o idioma da violência fosse proeminente, embora evidentemente não excluindo a convivialidade harmoniosa.

As formações ‘universalistas’ são caracterizadas pelos seguintes elementos: primeiro, a identidade política e religiosa é construída sobre distâncias sócio-geográficas maiores e envolve conceitos universais de identidade. Segundo, autoridades religiosas e políticas supra-locais (tais como sacerdotes, pastores, profetas, conselhos de federações, organizações pan-indígenas) procuram forjar uma efetiva integração de unidades sociais, políticas e religiosas extensas. Terceiro, o acesso a recursos espirituais e materiais se torna imediato, substituindo a mediação característica das formações particularistas.

Para ilustrar as duas formações, vou me referir a quatro casos de povos amazônicos cujos contatos com a sociedade não-indígena hoje são relativamente controlados embora que no passado essas sociedades sofressem graves perdas demográficas ou fizessem parte de populações maiores bastante reduzidas ou transformadas devido ao contato: primeiro, os Wauja do Parque Indígena do Xingu, segundo, os Enawene-Nawe do alto rio Juruena, a sudoeste do Xingu; terceiro, os Apurinã, do alto Rio Purus; e quarto, os Baniwa do Noroeste Amazônico. Trata-se nos dois primeiros casos de grupos relativamente pequenos (de cerca de 300 pessoas); os Apurinã, com 2,400 pessoas; e os Baniwa, com mais de 12,000. Todos falam línguas aruaques. Todos apresentam aspectos de “formações particularistas” e pelo menos uma (os Baniwa) de “formações universalistas” em suas respectivas cosmologias e mitologias.

Entre os Wauja, a predação ocorre entre os espíritos primordiais, chamados *yerupoho* – **seres antropomorfos e zoomorfos** – e os humanos, e entre os humanos e animais. Os Wauja falam em seus mitos de uma predação primordial desses espíritos nos humanos, que foram forçados a viver dentro de cupinzeiros. Essa situação se reverteu quando o Sol vestiu uma máscara e forçou os espíritos *yerupoho* a assumir uma existência velada na natureza; naquele momento os *yerupoho* fabricaram milhares de máscaras para se esconderem do Sol. No entanto, dizem que os *yerupoho* hoje ainda têm uma enorme curiosidade em relação à vida humana, desejam conviver com os humanos, transformar os humanos em suas próprias imagens, incorporá-los a sua sociedades, animalizá-los. Há perigo nessa relação, pois podem roubar as almas humanas, e os *yerupoho* mais perigosos e monstruosos podem canibalizá-las. Ao roubarem as almas humanas, provocam a doença, embora, diz-se, não façam isso intencionalmente e ajudem na cura dos doentes. Os humanos, por outro lado, têm todo interesse em domesticar esses espíritos, e ao fazer isso, os humanos podem posteriormente utilizar o seu poder para prevenir futuros ataques de outros *yerupoho*. Portanto, os humanos chamam os espíritos, na forma de máscaras gigantescas e aerofones, celebrando a sua presença entre os humanos, para assim restabelecer o equilíbrio – pela cura – entre o doente e o social.

Devemos lembrar que se trata hoje de um ressurgimento das instituições Wauja importantes como a chefia e os rituais, pois nos anos 60, a sua população foi criticamente reduzida devido a epidemias e nem se celebravam esses rituais. Uma hipótese que levanto

é que as perdas e recuperação certamente afetaram a cosmologia, especialmente a relação entre humanos e os *yerupoho*.

Os Enawene-Nawe, por sua vez, faziam parte do grande grupo chamado Paressi que foram contatados no século 18 pelo bandeirante Antônio Pires de Campos. Uma história dessa etnia desde seus primeiros contatos ainda está por ser escrita; no entanto, creio que seja possível levantar a hipótese de que os Enawene-Nawe fossem um subgrupo Paressi que se separou logo no início do contato e conseguiu manter a sua autonomia até contatos fossem estabelecidos novamente no século 20.

Em sua cosmologia, os Enawene-Nawe dizem que habitam a camada intermediária do cosmos, entre os mundos dos espíritos ancestrais e celestes – imortais, belos, generosos, brincalhões, saudáveis, numa aldeia cercada por um mundo natural de plenitude, onde tudo cresce e floresce sem a necessidade de ser cultivado – e os espíritos subterrâneos – feios, perversos, insaciáveis, implacáveis, sovinas, associas. Em contraste com os espíritos ancestrais, os que habitam o subterrâneo são considerados não-parentes, ‘outros’ grupos (como os afins), que provocam doença e morte entre os humanos.

Estes espíritos subterrâneos, chamados *yakayriti*, são ‘donos’ ou pelo menos intermediários entre os humanos e quase todos os recursos encontrados na natureza. Já que controlam os recursos naturais, os Enawene-Nawe dependem desses espíritos para a produção de alimentos e, portanto, a reprodução da vida social. Se os Enawene-Nawe não alimentam esses espíritos, eles ficam tão furiosos que são capazes de matar todos com doença. A mitologia Enawene-Nawe está repleta de catástrofes produzidas no passado por esses espíritos. Assim, a sua relação com os humanos é de predação, em que eles, como os *yerupoho* entre os Wauja, controlam a produção ritual e social. Os Enawene-Nawe, como os Wauja, têm uma vida ritual extremamente elaborada, que envolve um conjunto complexo de aerofones representando os vários clãs. Uma relação de reciprocidade é estabelecida com os *yakayriti* durante os rituais *yãkwa*: os espíritos fornecem quantidades abundantes de peixe moqueado para os Enawene-Nawe, enquanto estes retribuem com sal vegetal e outros alimentos. Assim, como os espíritos *yerupoho* dos Wauja, os *yakayriti* são domesticados.

Tanto os Apurinã quanto os Baniwa têm experienciado histórias de contato relativamente contínuas e brutais: os Apurinã desde pelo menos a metade do século XIX,

especialmente durante ambos os ciclos de borracha, e os Baniwa desde a metade do século XVIII, período de escravidão indígena, até o segundo ciclo de borracha. Como se poderia esperar, tais contatos traumáticos também deixaram marcas nas suas cosmologias. As características peculiares das formações sócio-religiosas foram intensamente exacerbadas através de suas articulações com as circunstâncias históricas. De qual maneira?

Os mitos cosmogônicos Apurinã começam com uma destruição cataclísmica do mundo, seguido por uma seqüência de episódios envolvendo seres monstruosos contra os quais o herói *Tsura* busca se vingar. A vingança assim é um tema proeminente em sua cosmogonia. E os Apurinã são hoje conhecidos por outros povos, e querem ser assim conhecidos, por seu *ethos* guerreiro; em sua história de contato, quando não estavam lutando contra os Brancos, faziam guerras entre si, e o principal motivo para as guerras era vingança, por meio de ciclos aparentemente intermináveis de retribuição entre famílias. Assim, havia a predação na relação com os Brancos e entre os grupos Apurinã. Podemos dizer que as circunstâncias históricas externas, acopladas ao *ethos* guerreiro dos Apurinã e como este é definido nos mitos, intensificaram a predação interna ao extremo. Os Apurinã também contam histórias de grandes migrações no passado distante, quando seus ancestrais saíram de um lugar de origem ao sul e migraram para um lugar onde não existia a morte, ao norte. Somente um grupo conseguiu alcançar essa ‘terra sagrada’, enquanto a maioria dos Apurinã resolveu ficar no meio do caminho, numa terra que eles conhecem hoje como a ‘terra onde ocorre muitas mortes’.

Voltemos agora a nossa atenção para o caso dos Baniwa da fronteira entre Brasil-Venezuela e Colômbia, entre os quais e sobre os quais tenho pesquisado desde 1976. Aqui podemos ver com mais clareza um modelo dialético de formações sócio-religiosas “particularistas” e “universalistas”. No meu artigo “The Wicked and the Wise Men” – publicado no volume organizado por mim e Neil Whitehead o ano passado: *In Darkness And Secrecy* –, mostro que, durante o segundo ciclo da borracha, marcado por conflitos violentos entre os Baniwa e os “patrões”, a feitiçaria aumentou desmesuradamente, provocando uma crise interna grave que os mediadores tradicionais não conseguiam controlar. Como os Apurinã, a predação interna se intensificou como resultado de processos externos.

Agora, em sua mitologia, os Baniwa têm a figura de *Kuwai*, que reúne em si todos os espíritos de animais predadores e de cujo corpo surgiram os espíritos da Natureza chamados *Iupinai*, os quais podem atacar os humanos que transgridam as normas de comportamento ou resguardos. *Kuwai* é o “Dono das Doenças”, pois seu corpo é excessivamente venenoso; no entanto, o mito da vida e morte de *Kuwai* conta como seu corpo produziu a mais bela música. Depois da sua morte sacrificial, numa conflagração enorme, surgiram das cinzas de seu corpo os espíritos doadores-de-doença, os *Iupinai*, mas também surgiu uma palmeira gigantesca da qual as flautas sagradas foram fabricadas, e é com essas flautas que tradicionalmente os homens iniciaram meninos e meninas nos principais rituais realizados no início da estação chuvosa.

Assim, a relação de *Kuwai* com a humanidade é paradoxal: (como os *yerupoho* e os *yakairiti*) ao mesmo tempo em que ele é a fonte de reprodução social, ele é a fonte da feitiçaria traiçoeira e da doença que podem destruir a sociedade. É do corpo de *Kuwai* que o mundo dos humanos foi feito, chamado pelos pajés de ‘terra doentia’, um lugar de dor, uma terra podre – fazendo lembrar a ‘terra de muitas mortes’ dos Apurinã. São as pessoas que fazem a terra ‘ruim’. Os pajés consideram que a única ‘terra boa’, onde as pessoas não morrem, é a do Criador. De modo significativo, o ser predatório de *Kuwai* é representado em mito como o Homem Branco, que historicamente é a figura que mais têm predado os Baniwa. Em todos os casos que temos examinado, a alteridade é domesticada e se torna a fonte de regeneração, embora continue existindo na forma de poderes perigosos.

Alternativamente, essas fontes perigosas de poder podem ser totalmente rejeitadas e explicitamente abandonadas em favor de outras virtudes como a convivialidade harmoniosa. A história mostra como tais rupturas tomam a forma de decisões conscientes dos povos indígenas de ‘acabar com’ as forças e processos que envolvem a predação (p.ex., a guerra). Nem tudo é predação, pois em todos os casos mencionados nessa exposição existem espaços aonde viver moralmente significa viver em harmonia.

No nível religioso, as formações sócio-religiosas universalistas se caracterizam, primeiro, por funções sacerdotais que têm a ver com o gerenciamento dos mortos e os ancestrais. Por exemplo, os conjuntos muito longos de cânticos que os especialistas Baniwa devem entoar durante os ritos de iniciação, em que eles ‘viajam’, em seus

pensamentos, a todos os lugares ancestrais conhecidos da terra para sacralizar esses lugares com a música de criação e impedir os mortos de fazerem qualquer mal aos recém-iniciados. Diferentemente dos pajés, que são considerados predadores-jaguares, a função essencial dos rezadores Baniwa é que sabem a litania inteira de lugares associados aos ancestrais. Através desse conhecimento canônico, os rezadores criam um conceito universal de identidade Baniwa. Ao mesmo tempo em que gerenciam os mortos, eles criam as condições pelas quais a sociedade se reproduz. Assim, o seu poder transcende os poderes mais restritos dos predadores-jaguares pajés.

Segundo, através da função profética, cuja essência é a tendência de instalar um regime religioso de ‘transcendência mundana’, tipicamente negando a realidade da morte. Ora, tenho publicado bastante sobre movimentos proféticos, talvez mais do que sobre qualquer outro tema. A questão central da minha tese do Doutorado (1981) é a história e os fundamentos mitológicos dos movimentos proféticos no Noroeste Amazônico, particularmente entre os Baniwa. Tenho procurado entendê-los de diversos ângulos: como rebeliões contra a opressão colonial; como fundamentados em temas mitológicos de destruição e renovação do mundo; enquanto tradições históricas e não meramente surtos de reação contra a dominação. Também comparei e contrastei os movimentos Baniwa com movimentos entre povos vizinhos pertencentes a outras famílias lingüísticas.

No meu livro *For Those Unborn*, enfatizei as dimensões espirituais da escatologia profética, em oposição às ‘explicações’ características das Ciências Sociais de tais fenômenos em termos políticos, econômicos ou militares. Mais recentemente, analisei os movimentos em relação ao tipo de conflitos internos que aqui defini como *formações sócio-religiosas particularistas*. Especificamente, conflitos que foram traduzidos em acusações de bruxaria, revestidas de significados mitológicos e exacerbadas por circunstâncias históricas. Nesses contextos, as funções mediadoras de especialistas religiosos, foram expandidas, no sentido de transcender as diferenças locais e as limitações da mortalidade e assim, os profetas ou ‘sábios’ têm surgido. As narrativas indígenas sobre esses movimentos muitas vezes colocam as *formações particularistas* diretamente contra as formações universalistas – porém, sem necessariamente chegar a uma solução clara. Ou seja, os profetas não resolvem necessariamente o problema da

bruxaria. Mas não é por isso que podemos concluir – como tantos estudiosos nas Ciências Sociais o fazem – que os movimentos proféticos (ou messiânicos ou milenares) ‘fracassaram’. Argumentar assim mais uma vez ignora as lutas históricas vibrantes das religiões indígenas na busca de uma solução para os dilemas internos colocados por suas ontologias e exacerbados por circunstâncias históricas.

Assim, a terceira maneira de discernir as formações universalistas é nos movimentos de conversão ao protestantismo evangélico e ao pentecostalismo, com o seu cultismo ‘imediatista’. De fato, há pouca pesquisa sobre a recepção das formas evangélicas do cristianismo entre as sociedades indígenas da Amazônia, e quase nenhuma sobre seus impactos nas relações humano-natureza. As obras principais sobre a indigenização do cristianismo por sociedades indígenas amazônicas são os três volumes que eu organizei com o título *Transformando os Deuses* (vols. I e 2 foram publicados em 1999 e 2004; III está em fase de organização). Esses volumes foram comentados no meu Memorial.

Concluindo, espero ter demonstrado a absoluta necessidade de historicizar as cosmologias indígenas.